الاستشراق الغربي المعاصر والفلسفة الاسلامية

– ريشـارد فالـزر كنمـوذج –

العمـارتـي جـواد ٭

لا يهدف هذا المقـال الي التعرض لحركة الاستشراق المعاصـرة في مجملها ، اي بكل ممثليها في العصر الحاضر ، وانما سنحصر اهتمامنا الآن في احد ممثليها البارزين وهو المستشرق الانجليزي المعاصر ريشارد فالـزر . ويعد هذا الاخير – في الوقت الحاضر – مع مجموعة من زملائه الباحثيـن مثل الاب بويجـز P. BOUYGES ، وبـول كروس P. KRAUS وروزنطـال F. ROSENTHAL ، وبنيـس S. PINES ، من اهم ممثلي النزعة الفيلولوجيـة في دراسـة الفكـر العربي الاسلامـي .

لقد جمع ريشارد فالزر دراساته حول الفلسفة الاسلاميـة في مجلـد ضخم اسماه (من اليونانية الي العربية) (1) ، وهو المؤلف الذي يطرح فيه رؤيتـه المنهجية ، وكذا موقفه الخاص من الفكر العربـي الاسلامـي .

ان اختيارنا لريشارد فالـزر لا يعني اطلاقا التعريف برؤية عامية يمكن ان نقول عنها احدى النمـاذج العلمية النزيهة للاستشراق الغربي المعاصر ، فان كان لهذا المقـال من مغزى فهو التأكيد على التـزام

---

1) - R. Walzer : Greek into Arabic - Oxford 1962

اليقظــة والحذر من جل الدراسات الاستشراقية المعاصرة[١] ، والغربية منها بشكل خاص ، تلك الدراسات التي تحــاول الاكتساء بثوب علمي من خلال ادعائها الاخذ بالمناهج العلمية الحديثة ، كالمنهج المــادى التاريخــي ، والمنهج الفيلولوجي وغيرهما ، ذلك ان ادعاء الاخذ بمنهج علمي معين لا يعنــي في حد ذاته الالتــزام بهذا المنهج حتى النهاية . ان المستشرق فالــزر مثلا ينادي ويلــح في دراساته بالاخذ بالمنهــج الفيلولوجي الذى يعتمد على تحليل النصوص وفهمها ونقدها اى تحليلها اى عناصرها الاولى ، وارجاعها الى نصوص سابقة ، وكذا دراســة ظاهرة انتقــال النصوص من لغة الى اخــرى والمقارنة بينها ، لذلك يولي فالــزر اهمية خاصة لحركة الترجمة التي باشرها العرب فــى العصر الوسيط والتى تمثلــت في نقل التراث اليوناني الى العربية : فلكــى نفهم نشأة الفلسفة الاسلامية ، لابد ان نبدأ ــ في نظر فالــزر ــ بالاهتمام بدراســة الترجمــات العربية[٩] للنصوص الفلسفية اليونــانية ، وندرك بالتالي كيف فهم المسلمون تلك الفلسفة ، ومن ثم يربط فــالزر بين حركة الترجمة التي باشرها العرب والمسلمون لاعمال الفلاسفــة اليونان ، وبين نشأة الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط معتبــرا الاولى علــة للثانيــة .

وهكذا ــ وكما سيتبين لنا فيما بعد ــ فان فــالزر يجعل المنهج الفيلولوجي في خدمة فرضيات مسبقة يحاول التدليل على صحتها : ومن بين تلك الفرضيــات كما اشرنا ســابقا ، ارجاع نشأة الفلسفة السلامية الى عامل واحد هــو حركة الترجمة في العصر الوسيط ، وبالتالى ربــط الفلسفــة الاسلاميــة بالفلسفة اليونانيــه ، وهذا يعنى نفيا صريحــا لاصالة الفلسفة الاسلامية ، ومن ثم جهل او تجــاهل لاهــم العوامــل الذاتية والموضوعية في نشأة الفلسفة الاسلامية . بل ان الامر عنــد فــالزر لن يقف عند هذا الحــد ، وانما سيصل الى درجة وضــع (العقليــة العربية) في مقابل (العقليــة اليونانية) ، على اعتبار ان لكل من العقليتين طبيعتها الخاصــة التي تميزها عن الاخرى !

لقد صدر المستشرق فالــزر في بدايــة السبعينات دراسة هامة

بعنوان (يقظة الفلسفة الاسلامية) (2) ، وهو عبارة عن سلسلة من اربع محاضرات كان قد القاها فالزر بـ (معهد فرنسا) الشهير Collège de France ، وذلك فى دجنبر 1968 ، وهى تدور اساسا حول فلسفتى الكندى والفارابي ، وذلك من خلال تحليله لكتابيهما المعروفين «الفلسفة الاولى» و «مبادىء آراء اهل المدينة الفاضلة» ، كما طرح فى مدخل دراسته هذه رؤيته المنهجية وموقفه الخاص من الفلسفة الاسلامية.

لقد خصص فالزر القسم الاول من دراسته للكندى ، اما القسم الثانى فقد خصصه للفارابي . وحتى يكون هذا المقال بعيدا عن ترديد ما تناوله المستشرق فى دراسته ، سأجعل محور هذه المناقشة يدور حول سؤالين اراهما جديرين بالاعتبار : أولا : ما هى اهم القضايا التى طرحها فالزر عند تحليله لفلسفة كل من الكندى والفارابى ، ثانيا : ما هو موقف هذا المستشرق المعاصر من الفلسفة الاسلامية عموما والى اى حد يمكن أن يتميز موقفه عن موقف اسلافه من المستشرقين التقليديين ؟

1 — ما هى اذن اهم القضايا والآراء التى طرحها فالزر عند تناوله لفلسفة الكندى ؟

يحدد فالزر فى مطلع دراسته ان هدفه منها هو «التعريف بالجانب الذى اخذه المسلمون من التراث اليوناني واستعملوه فى قضايا تخص عصرهم ثم ادمجوه واحتفوه بتراثهم الخاص» (3) .

لا اقصد ان اصدر هنا احكاما مسبقة على المستشرق فالزر ، غير انني اعتقد ان هذه العبارة التى بدأ بها دراسته تعد تأكيدا من طرفه بان المسلمين لم ينبهروا بكل جوانب الفلسفة اليونانية . وانما هناك جوانب اخذت باهتمامهم اكثر من غيرها خاصة وان هؤلاء اصحاب تراث خاص بهم . يرى فالزر ان الفلسفة اليونانية وصلت المسلمين بواسطة شراح المدارس اليونانية المتأخرة ، فافلاطون وارسطو اللذين احتلا — فى نظره — المكانة الاولى من بين الفلاسفة الآخرين ، قد قرئوا وشرحوا كما لو كانوا قد درسوا بالمدارس اليونانية المتأخرة (4) .

2) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique - Geuthner - Paris 1971.

(3) — المرجع السابق ، ص 40.

(4) — نفس المرجع والصفحة .

يمكن قبول هذا الراي ما دام فالـزر نفسه يعترف بان الترجمات التي باشرها المسلمون لاعمال الفلاسفة اليونان كانت في مجملها ترجمات امينة ، وما دامت تلك الوساطة التي بمثلها شراح المدارس اليونانية المتاخرة ، والتي اعتمدها المسلمون في اطلاعهم على الفكر اليوناني تكتسي اهمية بالغة ، بحيث لا يجوز لاي دارس لهذا الفكر في ذلك العصر — ومن بينهم المسلمون طبعا — ان يهملها . يقول فالزر «انهم كانوا شراح ذلك العصر الحديث ، حاولوا ان يفعلوا ذلك بعزم ، وقد سعوا في ذلك بنجاح اكيد» (5) . ان فالزر يؤكد هنا على ان النجاح كان حليف اولئك الشراح ، وبالتالي فان المسلمين باعتمادهم على مساعدة اولئك الوسطاء ، لم يشوهوا الملامح الرئيسية للتراث اليوناني (كما ادعى ذلك المستشرقون التقليديون وخاصة منهم رواد النزعة العرقية) ؛ كل ما في الامر انهم سعوا في اقامة صلات وروابط بين التراث الارسطي والافلاطوني الحديث من جهة وما حدث من تطورات في الفكر اللاهوتي الاسلامي في عصرهم . فهم بذلك — كما يعترف فالزر — قد اعطوا معنى جديدا للتراث اليوناني .

ويؤكد فالزر انه لم يظهر اي عمل فلسفي جدير بالاعتبار زمن الخلفاء الامويين فالكندي — في نظره — هو الفيلسوف المسلم الاول الذي — كما يقول فالزر — «نقل في شخصه الفكر والشخصية الاسلاميين» (6) . ولا اريد ان اثير هنا ذلك الخلاف الذي طالما امتلات به دراسات كثير من الباحثين ، سواء منهم القدماء والمحدثين ، وهو التساؤل عما اذا كان الكندي فيلسوف العرب أم فيلسوف الاسلام ؟ فبالنسبة للاقدمين يمكن ان نجد مبررا لذلك في (النزعة الشعوبية) التي لم يسلم العرب من تاثيرها . اما بالنسبة للمحدثين ، فلا نجد اي مبرر لهم لاثارة مثل هذا الخلاف . ولكن ما يهمنا بهذا الصدد هو ما يؤكده فالزر ان الكندي هو الفيلسوف المسلم الاول ؛ بعد ان انكر ظهور اي عمل فلسفي قبل الكندي . ومن البديهي الا نلوم فالزر على هذا التاكيد ؛ ذلك انه يعبر عن راي العديد من الباحثين قبله ، غير اننا نشاطر ذلك التحفظ الذي عبر عنه احد

5) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 41.

(6) — المرجع السابق ، ص 41.

الدارسين المعاصرين بخصوص هذا الرأى السائد ايمانا منا بأن «الفكر الفلسطيني العربي الوسيط لم يولد من عدم في شخص الكندي، وانما سبقته ممهدات اساسية وجدت قبله ، اى ان الفكر الفلسطيني المتميز ، وجد باشكال اولية قبل الكندى وعلى الخصوص في منظومة المسائل الفكرية التي طرحها المعتزلة» (7) .

يصرح فالزر بان كتاب الكندى «الفلسفة الاولى» ذو اهمية قصوى ، حيث يعالج فيه مسالة الإله الواحد ، ومسالة الحدوث الزمني للعالم . لذلك ينصب تحليل فالزر على هذا الكتاب بشكل خاص . يقول فالزر : « .. ومع انه يعتمد على الفكر اليوناني ، فالامر هنا يتعلق بكتاب اصيل ، سواء فيما يخص شكله الادبي ، او فيما يخص طريقته في البرهنة . الا يمكن ان نفهمه اذا لم ندرك بان مؤلفه مسلم ، ومن اصحاب اللاهوت النظرى المعروف باسم الحركة الاعتزالية التي تمثل في نفس الوقت الموقف الرسمي للخلافة ، خلال النصف الثاني من حياة الكندى على الاقل» (8) .

يطرح فالزر هنا قضيتين : الاولى تعبر عن رأيه الخاص في كتاب الكندى حيث يرى ان كتابه في «الفلسفة الاولى» رغم تأثره بالفكر اليوناني ، فهو يعبر عن اصالة مؤلفه كفيلسوف مسلم تصدر فلسفته عن ايمان ديني لاشك فيه . اما القضية الثانية التي يطرحها فالزر فهي انتماء هذا الفيلسوف الى اصحاب اللاهوت النظرى المعروفين باسم (المعتزلة) والتي تمثل في الوقت نفسه الموقف الرسمي للخلافة. ففالزر يعبر هنا عن حقيقة تاريخية لا مجال للشك فيها ، فالكندى قد وجد نفسه في عصر تحول فيه المذهب المعتزلي الى ايديولوجية للدولة خلال حكم ثلاثة من الخلفاء العباسيين ، وهم المامون والمعتصم والواثق . وقد كان الكندى بالفعل على وفاق مع هؤلاء الخلفاء الثلاث . وكما يرى فالزر فان هذا الوفاق لم يكن نابعا عن رغبة في التقيد بما يوافق ذلك العصر : فالكندى عندما يشير في كتاباته الفلسفية الى معارضته الشديدة لمن يناصرون آراء الامام احمد بن حنبل ، لم يكن يصدر في موقفه ذاك عن اضطرار او مجاملة الخليفة، نظرا لما ينعم به من رعاية ، بل انه كان مقتنعا تماما بأن التأويل

(7) — طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ... ص 262 .
8) - R. Walzer . L'Eveil de la philosophie islamique p. 43.

المعتزلي الاسلامي لا يتعارض مع اللاهوت اليوناني ولا يناقضه . وما ان تولى المتوكل سلطة الخلافة حتى بدات سهلة ارهاب واسعة النطاق ضد المعتزلة ، وكان من الطبيعي أن تصيب الكندى بسهامها لوجود كثير من نقط الالتقاء بينه وبين المعتزلة (9) .

ان فالزر يؤكد على ان جهود الكندى قد انصبت على محاولة الربط بين المذهب الاعتزالي القائم على الوحى القرآني ، واللاهوت الطبيعي اليوناني المعتمد على العقل الانساني ، الا انه يرى ان الكندى لم يفلح في ذلك كما افلح فيه كل من الفارابي وابن سينا . ويقول فالزر : «ومع ان الفكرة التي يكونها الكندى عن الوحي : وعن المعرفة المعتمدة عليه ، قائمة على القرآن ، فان التفاصيل في جزء منها على الاقل ، مقتبسة من اسلافه اليونان . كما ان عددا من طرق الاستدلال المستعملة في علم الكلام المعتزلي مقتبسة هي الاخرى» (10). ومع ان فالزر يتكلم هنا كلاما عاما ، الا انه يعطى مثلا لما سبق ان اكده من ان الكندى كان يسعى دائما لمحاولة الربط بين اللاهوت النظرى المعتزلي ، واللاهوت الطبيعي اليوناني ، غير ان فالزر يستدرك قائلا : «الا ان هذه الافكار اليونانية لم تستعمل من طرف الكندى الا لتعبر ، في حدود ومفاهيم عقلية ، عن المبادىء الدينية الاسلامية ، فالارادة ، والامر الالهي ، والتأكيد على قدرة الاله المطلق ، كلها مفاهيم اسلامية» (11) . ففالزر يرى هنا ان البراهين الارسطية التي يستعملها الكندى ، وكذا طرق الاستدلال المأخوذة عن الفلسفة الرواقية التي استخدمها علماء الكلام ، لم يستخدمها الكندى ككفاية في حد ذاتها ، وانما كوسائل للتعبير عن المبادىء الدينية الاسلامية التي آمن بها الكندى .

من البديهي ان اهم ما يلفت نظر القارىء او الباحث في فلسفة الكندى هو ذلك المبدأ الذى ينطلق منه ، وهو مبدأ (الخلق من عدم) واعتقد ان فالزر ينصف الكندى باعترافه بانه يبين برهنته في (الخلق من عدم) على الآية المعروفة الواردة في القرآن والتي تقول «انما

(9) — طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ... ص 264 .
(10) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 45
(11) — نفس المرجع ، ص 46.

امـــره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكـــون» (12) . فالكندي ـــ كمـــا نعلـــم ـــ يتبنى المصـــادرة الدينية التي تـــرى ان العالم قد خلق مـــن عدم من قبل ارادة الالـــه المطلقة . وهو بذلك ينطلق من ارضية دينية ايمانية مخالفـــا بذلك الراى السائد لارسطو الذى راى ان العالـــم قديـــم وازلـــي .

هذا على صعيد البرهان القائم على النص القرآنى ، اما علـــى الصعيـــد الفسفي ، فان فالـــزر يـــرى ان البرهان الفلسفى الـــذى استنـــد اليه الكنـــدى فى برهنته على عملية الخلق من عـــدم ، قـــد اخذه عن فيلسوف مسيحي من المدرسة الاسكندرية يدعى جون فيلوبون JEAN - PHILOPHON (13) . غير ان فالـــزر لم يشر الى نـــوع هاتـــه البرهنـــة التي اخذها الكنـــدى عن ذلك الفيلسوف المسيحى . كل ما فى الامر انه يـــرى ان ذلك الاخذ كان اسهاما شخصيا للكندى ، وانـــه كان معتزا به ـــ على حد قولـــه ـــ غير ان فالـــزر يضيف قائـــلا : «ان ذلك البرهـــان يشكل نقط دعامة للاهوت الوحي . ورغـــم ان الكنـــدي اعتبـــره فى مستوى اللاهوت ، الا انه لم يعتبـــره فوق ولا حتى فى مستـــوى الوحي» (14) مجمل القـــول ان فالـــزر يـــرى ان الكندى يعتبر اول فيلسوف عربى ، وانه الفيلســـوف الوحيـــد الـــذى استطاع ـــ فى نظره ـــ تفسير وتاويل مبادىء الدين الاسلامى فى مفاهيم مستقاة من اللاهـــوت النظرى الاعتزالى . ويعتبر الكندى ، حســـب فالـــزر اكثر امعانـــا فى النزعة الافلوطينية من الفلاسفة المسلميـــن الاخريـــن كالفارابي ، وابن سينـــا ، وابن رشد . خاصة قد وصفهـــم للعلة الاولي . كما يؤكـــد فالزر ان الكندى ـــ وكذا تلاميذه المباشرين ـــ يعتبرون وحدهم من بين الفلاسفة المسلمين الذين يدعـــون البرهنـــة فلسفيـــا على ان العالم قد خلق من عـــدم بواسطة قـــدرة الاهيـــة مطلقـــة ، وان هذا العالـــم سيفني من جديد عندما يقرر الاله ذلك .

ان فرضية الخلق من عـــدم تناقض اسس الفكر اليونانى منـــذ بارمينـــدس الذى اكـــد انه لا يمكن لشيء ان ينبثق من عـــدم ، كمـــا

---

(12) ـــ السورة 36 فى القرآن وهى سورة يس .

(13) ـــ نسبة المصـــادر العربية القديمة يحى النحوى لذلك كـــان من الافضـــل ان نحتفظ بهذه التسمية العربية فى الصفحات التالية .

(14) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 47.

يؤكد ارسطو بأن الوجود لا يمكن ان ينبثق الا من موجود : فالعالم المادى قديم قدم المحرك الاول . غير أن اهم ما يركز عليه المستشرق فالزر هو أن الكندى ليس اول من رفض (نظرية قدم العالم)، بل هناك فيلسوف مسيحى اسكندرى عاش فى القرن السادس الميلادى (اى قبل الكندى بثلاثة قرون) حيث يرى فالزر ان هذا الفيلسوف كان بدوره ينازع ويعترض على فلسفتي افلاطون وارسطو عند ما تكون مواقفهما مناقضة لمبادىء الدين المسيحى ، وليس هناك شك — فى نظر فالزر — من ان الكندى قد استخدم نفس الادلة والبراهين التي سبق ان استخدمها ذلك الفيلسوف المسيحي . غير ان الغريب فى وجهة نظر فالزر هاته ، هو قوله ان ادلة يحيى النحوى قد رفضت بشدة من طرف الفلاسفة المسلمين اللاحقين على الكندى حيث يؤكد فالزر ، على ان الذى هوجم هو يحيي النحوى وليس الكندى ، واعتقد ان السؤال الذى يتبادر الى ذهن القارىء هو : كيف لم يوجه النقد الى الكندى الذى استخدم نفس ادلة الفيلسوف المسيحي ، كما يدعي ذلك فالزر !

غير انه من الانصاف للمستشرق فالزر ان نسجل فى الختام ذلك التحفظ الذى عبر عنه بخصوص فلسفة الكندى ، وهو ان هذه الفلسفة فى جزئها الكبير ، لا تزال غير معروفة ، وغير مكتشفة ، وان ما يعتمد عليه فى الوقت الحاضر مجرد مخطوطات قليلة انقذت من الضياع من بين مؤلفاته العديدة المفقودة .

2 — القضايا التى طرحها فالزر عند تناوله لفلسفة الفارابى :

يصرح فالزر فى البداية بأنه سيجعل محور حديثه يدور حول مؤلف الفارابي المعروف باسم «مبادىء آراء اهل المدينة الفاضلة» . واول قضية يطرحها ذلك التحفظ الاساسى الذى عبر عنه بخصوص الكلمة العربية المقابلة لكلمة CITOYEN . والمقصود بها عبارة (اهل المدينة) ، حيث يرى ان هذه العبارة يمكن ان تقود الى تأويل خاطىء ، فنتوهم انها تعنى نفس الشيء بالنسبة للعبارة اليونانية (مواطن اثينا) زمن افلاطون ، أو مواطن الامبراطورية الرومانية . ومن ثم يرى فالزر ان اللغة العربية الوسيطة لا تمتلك مقابلا لهذه الالفاظ والمصطلحات اليونانية والرومانية ، ويرجع سبب ذلك الى ان

الدولة الاسلامية آنذاك غير قائمة على مساهمة افرادها في تسيير شؤونها (15) واعتقد ان هذا التحفظ المعبر عنه من طرف فالزر مبالغ فيه ، ذلك ان القارىء العربي عندما يطالعه عنوان كتاب الفارابي ، لا يمكن ان يذهب به الخيال بعيدا ، فيعتقد ان المقصود — كما يرى فالزر — بعبارة (اهل المدينة) هو نفس معنى مواطن اثينا ، او مواطن الامبراطورية الرومانية . اما ادعاؤه بأن اللغة العربية الوسيطة (اى زمن الفارابي) لا تمتلك مقابلا للعبارات اليونانية والرومانية بسبب ان الدولة الاسلامية غير قائمة على مساهمة مواطنيها في تسيير شؤونها ، فيمكن ان نسأل بدورنا فالزر : ومتى كانت الدولة اليونانية زمن افلاطون ، قائمة على مثل هذه المساهمة . الم يعبر افلاطون في كتاب «الجمهورية» عن طموحه في اقامة مدينة فاضلة انطلاقا من واقع مخالف تماما لما جاء في مشروعه . الم تكن تلك المدينة الفاضلة التي حلم بها افلاطون مجرد انعكاس لفلسفته المثالية التي ظلت على مستوى الآمال والتمني ؟ لذلك اعتقد أن الاشكال الذي طرحه فالزر بخصوص عبارة (اهل المدينة) لا يعكس سوى وجهة نظره الشخصية.

ان الفارابي — باعتراف فالزر — يهدف الى وضع برنامج اصلاح للامبراطورية الاسلامية ولنظام الخلافة فيها ، وذلك وفقا للنموذج الافلاطوني كما ورد في كتابي «الجمهورية» و «القوانين» . ويرى فالزر ان كتاب الفارابي ليس موجها بالدرجة الاولى الى زملائه الفلاسفة ، كما هو الامر بالنسبة لشروحه العديدة لارسطو ، بل هو موجه الى انصار الفلسفة ، والى الناس المهيئين لتلقي نتائجها وتشكيل سلوكهم وفقها ، رغم عدم قدرتهم على التفلسف ، مع المامهم ببعض المبادىء الفلسفية. ورغم ان الكتاب موجه الى كل اولئك الذين لا يتعاطون بحماس الفلسفة ، مهما كان الدين او الجنس المنتمين اليهما ، الا انه — كما يعتقد فالزر — ليس هناك من شك في ان الكتاب موجه بالدرجة الاولى الى القراء المسلمين . ففالزر يعتقد بان الفارابي قد حظي بجمهور عريض من القراء المسلمين في ذلك العصر ، وان اعضاء الادارة الحكومية ، او ما يسمى ب (الكتاب) وهم يمثلون نوعا من الثقافة العلمانية ، قد كانوا يشكلون اغلبية قرائه (16) .

(15) المرجع السابق ، ص 59.
16) - H. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 61.

يلخص فالزر الموضوع الرئيسي لكتاب الفارابي في العبارات التالية :

«يوجد في العالم تسلسل طبيعي ، قائم بشكل صارم ، وقد وهبت الطبيعة الجسم البشري بنظام مماثل . ومن الواجب أن يقام تسلسل من هذا النوع بداخل النفس الانسانية . غير أن قيامه يتعلق باختيار انتقائي ، صادر عن قدرة الانسان نفسه ، وليس اختيارا مضمونا من طرف الطبيعة ، فالعالم ليس محلا لصراع دائم ، او حرب او تغيير، انه على العكس عالم منظم في وئام ونظام عادل قائم على الاستحقاق والرتبة . واذا رغب الانسان في بلوغ مرتبة الكمال ، وجب عليه ان يقتضي نظام العالم المتسلسل ، فالمجتمع لن يكون منظما في مدينة دولية شاملة فاضلة ، الا باتباعه نفس النموذج الذي يسير عليه العالم. ولن يصل الى السعادة والكمال والعدل داخل هذا المجتمع باية وسيلة اخرى» (17) .

يؤكد فالزر ان الفارابي قد تميز ايضا بشخصيته الفكرية المستقلة تجاه التراث اليوناني الذي كان يميل اكثر فاكثر الى التوحيد ، ويستدل على ذلك بموقفين اساسيين للفارابي : الموقف الاول يتجلى في وصفه للعلة الاولى باعتبارها علة فعالة ، مبرزا هنا على أن تفكير العقل الالهي مركز على نفسه ، وناتج عن فكره النشيط الفعال . غير ان فالزر يختم كلامه بخصوص هذا الموقف الاول قائلا بأن سياق هذا القول (قول الفارابي) يمكن ان يوصف كذلك بتعبير افلاطوني حديث ، وهو (انبثاق الوجود انطلاقا من العلة الاولى) (18) . فهل يقصد انه استوحى هذا الموقف من الافلاطونية المحدثة ، اليس هذا يتناقض مع ما اكده في البداية بأن ذلك الموقف يعكس استقلال فكر الفارابي !

اما الموقف الثاني للفارابي الذي تتجلى فيه — حسب فالزر — شخصيته الفكرية المستقلة ، فيكمن في مناقشة الفارابي في الفصلين الاولين من كتابه لبعض الاسماء الالهية الاسلامية ، وبالتالي في البرهنة على ان معنى هذه الاسماء معبر عنه جيدا في التعريف الفلسفي للعلة الاولى . الا ان فالزر لا يتورع ايضا عن القول بخصوص هذا

(17) — نفس المرجع والصفحة .
(18) — نفس المرجع ، ص 62 .

الموقف ، بأنه ربما كان هناك سلف مسيحي سبق الفارابي الى تفسير التصورات المسيحية مثل (الاب والابن والروح القدس) بنفس الطريقة التي فسر بها الفارابي الاسماء الالهية[9]). غير ان فالزر لا يجد بدا من الاعتراف بأن معارفنا الراهنة لا تسمح لنا بالبرهنة على هذا الافتراض(19).

ان اهم ما يلفت الانتباه في موقف فالزر من فلسفة الفارابي هو افتراضه وجود سلف يوناني ، وقف نفس الموقف الذي اتخذه الفارابي من نظرية الفيض الافلوطينية يقول فالزر : «ان سلف الفارابي قد جعل من العقل الفعال جوهرا كونيا والعقل الكوكبي العاشر في التسلسل التنازلي للعقول الكونية . لقد ربطه الانسان في حالة كماله النهائي ، عند ما يصل عقله اقصى درجة ممكنة من النمو ، وهو العقل المسمى بالعقل الخارجي او المكتسب ، في هذه المرحلة تقوم علاقة او صلة بين الانسان والعالم العلوى ، بين العقل المكتسب والعقل الفعال ، حيث تشكل وسيطا بين العالم العلوى الخالد والعالم السفلي ، عالم الصيرورة» (20) . ويقول فالزر في موضع آخر : «ان الفارابي وكذلك سلفه اليوناني فيما اعتقد ، قد وقفا موقفا يميزه في ذات الوقت عن كل من افلوطين وبورفوريوس» (21) ، وقد آتيت بهذين النصين على سبيل المثال فقط ، ذلك ان القارىء لدراسة فالزر حول الفارابي لا يسعه الا الاندهاش وهو يرى فالزر يبدأ في الصفحات المخصصة لفلسفة الفارابي بعبارات من مثل (ان سلف الفارابي المفترض) (ان سلف الفارابي المجهول) ، ثم يستعرض على نحو من التفصيل ما كان يراه هذا السلف المفترض والمجهول . وينتهي بنا الاندهاش الى التساؤل التالي : هل نحن امام عرض لفلسفة الفارابي أم سلفه المفترض المجهول ؟

ومن الواضح ان هدف فالزر من كل ذلك هو الادعاء بأن فلسفة الفارابي انما كانت بوحي من ذلك السلف اليوناني المزعوم . ان تاريخ الفلسفة بوجه عام لا ينكر ابدا مبدأ التأثر والتأثير الذى يحدث بين فيلسوف سابق وآخر لاحق ، فلا احد يمكن ان ينكر ان فلسفة الفارابي الفيضية كانت بوحي من نظرية الفيض التي سبق ان قال

(19) — المرجع السابق ، ص 62 — 63.
(20) — نفس المرجع ، ص 64.
(21) — نفس المرجع ، ص 65 .

بها افلوطين الاسكندري . ولا احد ينكر كذلك ان مشروع الفارابي حول المدينة الفاضلة كان بالهام من فلسفة افلاطون السياسية ، كما طرحها في كتابيه «الجمهورية» و «القوانين» . غير ان الفارابي قد استطاع ان يكسب تلك الجذور الفلسفية اليونانية ابعادا جديدة تتلاءم والعصر الاسلامي الذي عاش فيه . الا أنه يحق للمرء أن يتساءل عن الاساس الذي اعتمده فالزر عند افتراضه وجود سلف يوناني عبر عن الافكار التي اوردها الفارابي في كتابه . فهل يقصد فالزر بذلك السلف ذلك الافلوطين المجهول الهوية المدعو ديونيسيوس الاريوباجي الذي لا نعرف عنه اكثر من انه كان راهبا من رهبان اثينا في القرن الخامس والذي عرض في كتابين (الاسماء الالهية) و (الملاك السماوي) نمطا مسيحيا للافلاطونية المحدثة (22) غير أن فالزر لا يصرح باسم ذلك السلف المزعوم .

يؤكد فالزر أن الفارابي — والسلف اليوناني قبله — ينكر امكانية اتحاد صوفي حتى من النوع الذي قال به الفلاسفة العقلانيون كافلوطين وفور فوريوس . ومن ثم يعتقد أن هذا الرفض نابع من موقف اسلامي محض ، وهو ان الفارابي لا يريد أن يعتبر كصوفي ، فهو لا يؤمن بالاتصال المباشر الذي يقول به المتصوفة المسلمون ؛ وينكر عليهم اهتمامهم المفرط بالعالم الآخر . وهكذا فان الفارابي — حسب فالزر — «باهتمامه باصلاح هذا العالم . وفي نفس الوقت الاعداد للعالم الآخر ، يبدو اكثر قربا من الروح الحقيقية الاسلام» (23). ونحن نتفق مع فالزر بخصوص رفضه (أي الفارابي) التصوف كما فهمه المسلمون في عصره ، الا اننا نجد نوعا من التصوف العقلي لدى الفارابي، يتجلى في موقفه القائل بان الانسان عندما يبلغ عقله اقصى درجة من الكمال ، يتصل بالعقل الفعال عن طريق الادراك .

مجمل القول ان ريشارد فالزر يعتبر الموقف الفلسفي للفارابي موقفا متميزا مختلفا عن موقف الكندي . فالفارابي يؤكد على الدور الحاسم للفلسفة . ثم أن موقفه — في نظر فالزر — ليس معاديا للاسلام ، فهو بفضل الفلسفة ينظر الى الاسلام بمنظار جديد على غرار

22) — ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي — دار النهار — بيروت 1970، ص 61
23) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 72.

افلاطــون الذى حاول اصلاح الاخلاق والعادات اليونانية فى مجملها دون ان يرفضها او يحط من قيمتهــا . ان الفارابي ــ كما يرى فالــزر ــ قد مــزج فى فلسفته بين عناصر افلاطونية ، وارسطية وافلوطينية حديثة ، وذلك بهدف اصلاح واقع الحياة الاسلامية بكل مستوياتها ، ويتجلى ذلك فى سعيه من اجل حل مشكلة (خلود العالــم) التى اثيرت من طرف الكندى والــرازى من بعــده . فالفارابى ــ حسب فالــزر ــ قد بدى مؤيدا للفرضية اليونانيــة المتأخرة ، التى تــرى بأن العالم لم يخلق وانه لــن يفنى ابدا . ان العقــائد والملل الدينيــة بالنسبة للفــارابى ، تعبــر كالفلسفة عن الحقيقــة ، غير ان ذلك يكون فى شكل رمزى ، تستطيع من خلالــه العقول غير المتفلسفــة ان تصل الى ادراك جوهر الحقيقـــة المجردة . فالخلود مثــلا لا يفهم الا من طرف الفلاسفــة وحدهم ، امــا غير الفلاسفــة فيكتفــون بادراكه فى شكل رمزى : فهم لا يستطيعــون التفكير فيه الا فى شكــل تقــدم غير منقطع فى الزمان . وهكذا يخلــص فالــزر الى القــول بأن موقف الفارابى اتجاه الفلسفة والدين نجده متمثلا ــ قبل الفارابى ــ عند كل من افلاطون والرواقيين والافلاطونيين المحدثين .

ثانيــا : موقــف ريشــارد فالــزر من الفلسفة الاسلامية :

ان القارىء قد يستطيع تبين أهم ملامح موقف فالــزر من الفلسفة الاسلامية من خلال تحليلــه لفلسفتى الكندى والفارابي ، باعتبارهما اكبر ممثلي هذه الفلسفــة فى العصر الوسيط ؛ غير ان موقفه من الفلسفــة الاسلاميــة عموما يبدو اكثــر وضوحا فى مدخل دراسته حيث يطرح فيه موقفــه الخاص من هذه الفلسفــة . وسأقسم الحديث عن هذا الموقف الى قسميــن ، فأتناول اولا رؤيته المنهجية فى دراسة الفلسفة الاسلامية، ثم اعقب ذلك بالحديــث عن موقفه الخاص من هذه الفلسفة .

1 ــ الرؤية المنهجية للمستشرق فالزر فى دراسة الفلسفة الاسلامية :

قبل ان يطرح فالــزر رؤيته المنهجية الخاصة فى دراسة الفلسفة الاسلامية يبــدى وجهة نظر عامــة بخصوص هذه الدراسة ، فيرى ان هناك عدة اساليب لتناول موضوع كالفلسفة الاسلامية الوسيطة كمــا كتبــت ودرسـت من طرف مستعربى العالم الاسلامى . ثم يبدى فالــزر رأيــه الصريح فى حركة الاستشراق والمستشرقين فيرى ان تناولهــم

لموضوع الفلسفة الاسلامية رغم اتخاذه ، احيانا صبغة الحياد ، الا انه — وخاصة عند المستشرقين الغربيين — يقع في المغالاة والعمق تبعا لمصالحهم وأمزجتهم الخاصة ؛ وتبعا للظروف السياسية والثقافية وغيرها ، تلك التي سادت عصرهم ، والتي ستؤثر في وجهة نظر اجيالهم من بعد (24) .

يقول فالزر بالنص : «نستطيع في النهاية فهم الماضي في الحالة التي يكون في امكاننا وضعه في علاقة مع تجربتنا الخاصة ، صحيح انه من الواضح ان المستشرقين المحدثين قد سعوا جهدهم في توسيع معارفنا عن الحياة العربية بشكل عام ، والفلسفة العربية بشكل خاص ، غير ان التاريخ الحديث قد كشف لنا الماضي — والماضي الاسلامي بشكل خاص — في جو مختلف عن السابق . وهذا لا يعني اننا لا نطرح على الماضي نفس الاسئلة التي طرحت قديما — وان كانت هناك بعض الاسئلة قد طرحت من طرفنا لاول مرة — غير اننا نلح اكثر على بعض التساؤلات التي نقدر اكثر من اسلافنا ان من المهم ايجاد اجابة عنها» (25) ، يمكن ان نستنتج من هذا النص الهام والصريح قضيتين أساسيتين :

أ — اعتراف فالزر بأن حركة الاستشراق كانت تسير جنبا الى جنب مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت العصور التي عاش فيها اولئك المستشرقون . فلا يمكن اذن ان نفصل بين ماشهدته من ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها ، وبين ما انتجه اولئك المستشرقون من دراسات حول الفلسفة الاسلامية .

ب — رغم اعتراف فالزر بما بذله المستشرقون من جهود بهدف تعريف الغرب بنمط الحياة العربية عامة ، والفلسفة العربية الاسلامية خاصة ، فان التاريخ الحديث والمعاصر قد تجاوز دراسات اولئك المستشرقين . فالتاريخ الحديث والمعاصر — كما يقول فالزر — قد كشف لنا الماضي — والماضي الاسلامي خاصة — في جو مختلف ومغاير لما قدمه المستشرقون التقليديون ؛

(24) — المرجع السابق ، ص 6.
(25) — نفس المرجع ، ص 7.

وهكذا يرى فالزر بأن اختيار مواضيع الدراسة فى مجال الفلسفة الاسلامية خاضع للظروف الخاصة المتحكمة فى بحوثنا ، تلك الظروف التى تختلف من جيل لآخر سواء كنا واعين بذلك أم لا ، ومن ثم ينتهى فالزر الى الاعتراف صراحة بأن تجديد اهتمام المستشرقين المعاصرين بالفكر العربى الاسلامى نابع من الوضع الراهن لاوروبا المعاصرة . يقول فالزر : «ان عنصر التاريخ عنصر دائم لا يتغير مهما كانت وجهة النظر المنظور بها اليه ، وبالنسبة للفلسفة الاسلامية الوسطية لم ينفك هذا العنصر فى النمو ، نظرا لان عددا متزايدا من النصوص المفقودة قد وجدت فى كثير من المكتبات التى كانت مجهولة بالشرق الاسلامى ، فيجب علينا ان ننتظر دائما اكتشافات جديدة ، الشيء الذى يدعونا الى التأكيد ، على ان اى نظرة تحاول اعطاءها اليوم عن الفلسفة الاسلامية ان هى بالطبع سوى مدخل للدراسة . هذا المدخل الذى سيعوض فى المستقبل بنظرة افضل» (26) .

ان المنهج الذى يتبناه فالزر فى دراسته الفلسفة الاسلامية هو المنهج الفيلولوجى . وقبل الوقوف على بعض ملامح هذا المنهج عند فالزر بالذات ، نقف بعض الشيء وقفة عامة مع ما يسمى بالمنهج الفيلولوجى :

ان المنهج الفيلولوجى هو الذى يعتمد فى دراسته لاى فكر واية فلسفة على تحليل النصوص ، ونقدها وفهمها ، والمقارنة بينها اذا ما وجدت هناك نصوص مقابلة لها فى لغات اخرى . مع تحليل تلك النصوص الى عناصرها الاولى وارجاعها الى نصوص سابقة (كما تم ذلك فى تحليل نصوص فلاسفة الاسلام مثلا) .

ان الباحث الفيلولوجى يسعى الى تصحيح النص القديم ودراسته فى ذاته مبعدا كل التأويلات العديدة التى لا طائل منها ، انه يجد فى الدراسة الصارمة للنص فرصة ليس فقط لاعارة وتركيز انتباهه فى شيء يقيني وثابت ، وانما ايضا لكى يجد نفسه امام شيء مقابل له ، جديد واصيل فى الوقت ذاته ، هذا الشيء هو النص فى شكله الاول (27) . ان الاهتمام بالتحليل الفيلولوجى اهتمام حديث يرجع

(26) — نفس المرجع ، المدخل ، ص 9.

27) - Lucien Braun : Histoire de l'histoire de la philosophie Ed. Ophrys, Paris 1973 p. 50.

الى بداية البحث في اللغات القديمة . فالبحث الفيلولوجي يعرف النصوص السامية واليونانية واللاتينية ، فمن خلال التحليل الفيلولوجي النصوص القديمة ، ومن خلال القراءة الجديدة لها يصير من الممكن القول بأن العصور القديمة تسمع صوتها من جديد (28) .

ويرى مؤرخ الفلسفة الفرنسي اميل بريبه بأن التناول الفيلولوجي قد بدأ منذ حوالي سنة 1850 بفضل دراسات نقدية لنصوص مكتشفة ، وهذا العمل في الوقت الذي زاد من اطلاعنا ، جعل من تلك الابحاث التي يزدهر بها مؤرخو العصر القديم ، لمحات يصعب بل يستحيل الاطمئنان اليها (29) . وحسب المنهج الفيلولوجي، فان الفترات التاريخية تتحيز بواسطة حوادث يقينية تسجل منها البداية والنهاية بواسطة طبيعة وحالة المصادر التي نعرف بها . ويورد اميل بريبه مثالا عن ذلك فيقول : «لنأخذ مثالا عاما : كيف تختلف حالة مصادرنا النسبية حول الفلسفة القديمة بمؤلفاتها الاصلية النادرة ، عن حالة مصادر الفلسفة الوسيطة او الحديثة التي تفوق غزارتها التصور . لذلك فان تحليل ونقد النصوص يجب ان يتبع في الحالتين مناهج مختلفة . ومن جهة اخرى فان نتائج الباحث الفيلولوجي — عندما يتعلق الامر بتحليل وتفسير فكر ما محاولا ادراكه عن قرب — هي نتائج مؤقتة في الغالب في انتظار اكتشاف جديد او تناول جديد» (30) .

ان النزعة الفيلولوجية تتبع منذ عصر النهضة الغربية منهجا صارما في تحليل النصوص ونقدها وفهمها . وكما يرى الاستاذ اركون، فان هذه النزعة التي بوشر بها بحث ودراسة المؤلفات والنصوص الفلسفية اليونانية واللاتينية ، قد الهمت الكثير من الباحثين في دراساتهم للفلسفة الاسلامية ، غير ان صداها كان ضعيفا في الدراسات العربية .

حتى نتبين لنا هذه "النزعة الفيلولوجية التي يتبناها" تآزر في دراسته للفكر العربي الاسلامي نستعير فقرة من كتابه الرئيسي الى

(28) — المرجع السابق ، ص 50.
29) - Bréhier : Histoire de la philosophie T. 1 - P.U.F. - Paris 1960 p. 28
(30) — نفس المرجع ، ص 28 — 29.

اليونانيــة الى العربيــة)، يقول : «.. فيما يخص ترجمات المؤلفــات التي بقيــت بفضلها النصوص اليونانية ، يلــزم أن نؤكــد «ان قيمتها في كل حالة خاصة ، كذلك الامــر بالنسبــة المؤلفات الهامة جــدا المنسوبة الى الفلاسفة المسلمين ، سواء اكثرها او اقلها اصالة . . . فهي توضح لنا ليس فقط ، كيف والى اي حد تهم العرب الجانب التقني للبراهين الفلسفيــة لحسابهم الخاص ، بل انها تمكننا من ان ندرك فضلا عن ذلك ، كل ما كانت تعنيه تلك الافكار اليونانية بالنسبة للمسلم، وكيف استطاع المسلمون انطلاقا منها، الاستجابة الى مشاكل عصرهم، وذلك في حدود وبراهين مستقاة من الفلسفة اليونانية» (31).

ان فالــزر ـــ كما سنرى فيما بعد ـــ يعير اهتماما بالغا للترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ؛ وما دام المنهج الفيلولوجــي ـــ كما رأينــا ـــ يعتمد اساسا على دراسة النصوص وتحليلها ونقدها ، وطرق انتقالها ، ثم المقارنة بين النصوص الاصلية ومقابلها في لغــات اخرى (ان وجدت ترجمات لها) ، فمن البديهي أن نجد فالــزر يتبنــى هذا المنهج . انه كما يتضح لنا من النص السابق يؤكــد على ان الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية تعــد العامل الحاسم في صيانــة كثير من المؤلفــات والنصوص اليونانيــة الضائعة من جهة ، كما توضح للباحث من جهة اخرى كيفية فهم العرب للفلسفة اليونانية ، وبالتالي كيف استطاع المسلمون انطلاقا من تلــك الفلسفة الاستجابة لمشاكل عصرهم. لذلك يــرى فالــزر انه من المسلم به بصفــة عامة أن الترجمــات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار من طرف الباحثين في الفلسفة الاسلامية ؛ وذلك عندما يراد مباشرة دراسات نقديــة للكتب اليونانيــة الاصلية . وهذا النــوع من الدراسة سيطبق ـــ كما يقــول فالــزر ـــ على النصوص التي لم يبــق منها مخطــوط يونانــي يرجع الى القرنين التاسع والعاشر ؛ وكذلك الامر بالنسبــة للنصوص العربية التي يبــدو انها احتفظت بترجمات جيدة المخطوطات اليونانيــة القديمــة التي انقــرضت في التــراث اليوناني الوسيــط اللاحــق (32) . ومن ثم يــرى فالزر من جهة اخرى أن تفسيــر المؤلفات اليونانية الضائعة في نصها الاصلي والمحفوظة فقط في نصهــا

31) - R. Walzer : Greek into Arabic - Exford - 1962 pp. 237-238.
32) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 28.

العربي ، يمنحنا ايضا معرفة اكثر دقة بالمصطلحات اليونانية ، ومقابلها في العربية . وهذا ما اصبح يكتسبه الباحثون اليوم بالتجربة . ان هذا التفسير من المحتمل ان يدون في المعجم التمهيدي الذي اقترحه فالزر نفسه . غير ان الدراسة المنهجية لنأت المؤلفات اليونانية المفقودة ليست — للاسف — ممكنة في الوقت الحاضر . كل ما يمكن فعله — كما يقول فالزر — هو ان نبقي اعيننا مفتوحة في انتظار اي اكتشافات جديدة ، كما وقع في حالة اكتشاف المخطوطات اليونانية بمصر . ويضيف فالزر قائلا : «اننا نتعلق بالحظ ، وهذا الحظ لم يسعفنا في السنين الاخيرة . غير ان هذا النوع من النصوص التي عرفت من قبلنا لم تخضع مع ذلك للتحليل كما لزم ان يكون ، ويرجع سبب ذلك الى قلة الباحثين المتبحرين في اللغتين العربية واليونانية» (33) .

تلك بايجاز هي بعض ملامح منهجية فالزر الفيلولوجية في دراسة الفكر العربي الاسلامي وعلاقته بالفكر اليوناني . وان كانت هناك جوانب ايجابية في منهجيته هاته فهي ذلك التنوع في الكفاءات والخبرات الذي يطلبه فالزر من الباحث في الفكر العربي الاسلامي ، حيث يتعين على هذا الباحث ان يكون في الوقت نفسه هيلينيا اي ملما باللغة اليونانية وفلسفتها ، ومستعربا مهتما بالاسلاميات ، وفيلسوفا وعالم اجتماع . ويرى الاستاذ اركون ان ابحاث فالزر وان انتزعت الاعجاب والتأييد، بفضل دقتها التقنية العالية فهي مع ذلك تثير في كثير من الحالات اعتراضات هامة : فرغم ان فالزر يظل واعيا بالجو الثقافي الخاص بالفلسفة الاسلامية ، ورغم انه يسعى الى بيان كيف ان المسلمين استجابوا لقضايا ومشاكل عصرهم ، فان مقارناته الدقيقة بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم اليونانية ، وكذا اهتمامه الكبير باعادة التسلسل التاريخي للافكار ، كل هذا قد نتج عنه تكسير للانطلاقة الحيوية للفكر الاسلامي ، واهمال لكثير من القضايا الاساسية الهامة في هذا الفكر، وبالتالي اهمال لاصالة مصادرها، وكما يرى اركون فان التحليل الفيلولوجي للترجمات العربية ، رغم ضرورته في هذا المجال فان الدراسة المتفهمة والقراءة الشاملة اي القراءة الالسنية والاجتماعية في

(33) — نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الوقت ذاته يلزم ان تحظى بالاولوية ، خاصة عندما يتعلق الامر بنصوص كتبت مباشرة باللغة العربية (34) .

واخيرا نقول ان ظاهرة انتقال النصوص الفلسفية من اليونانية الى العربية عن طريق الترجمات التي بوشرت في العصر الوسيط ، وان كانت تتطلب دون شك تحليلا فيلولوجيا لا غنى عنه . فان فالزر — للاسف — لا يظل امينا لمنهجه ، وانما ينحدر به الى مزالق خطيرة تؤدي به الى الخروج عن المنهج نفسه ؛ والسقوط في ادعاءات خطيرة سنتعرض لها فيما بعد .

2 — موقف فالزر الخاص من الفلسفة الاسلامية :

يقول فالزر في مدخل دراسته : «اود اذن ان اقترح عليكم اعتبار الفلسفة الاسلامية — بغض النظر عن اهميتها الخاصة — كمرحلة لا يمكن اهمالها — من تاريخ الحضارة العربية ، وحتى ابسط اكثر ، مرحلة من مراحل الحضارة الاوربية الغربية ، قاصدين هنا ذلك التراث الهام الذي نعلم جميعا انه يتميز عن معتقدات الهند والصين ، والذي تكمن قاعدته في مزيج من الاديان ، اليهودية والمسيحية والاسلام، وفي الموقف اليوناني المخالف جذريا عن الحياة الاسلامية عموما ، وبشكل خاص الفكر الافلاطوني والارسطي» (35) .

يبدو من خلال هذا النص ان فالزر ينظر الى الفلسفة الاسلامية نظرة خاصة يمكن ان تميزه عن نظرة المستشرقين التقليديين ؛ وذلك من خلال تأكيده على ان هذه الفلسفة يجب اعتبارها كمرحلة هامة من مراحل تاريخ الحضارة الاوربية الغربية . ودون ان ندعي اصدار حكم نهائي على هذا الموقف يمكن القول بأن هذا الموقف من الفلسفة الاسلامية يميزه — الى حد ما — عن اصحاب النزعة المركزية الاوربية، الذين يرون ان تاريخ الحضارة الانسانية ما هو الا تاريخ الحضارة الاوربية متجاهلين اي دور للحضارات السابقة او المواكبة للحضارة

34) - M. Arkoun : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe. J. Vrin, Paris 1970 p. 134.

انظر ايضا مقاله بمجلة :

M. Arkoun : Arabica, Tome 20 Fascicule 3 pp. 318-319

35) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique pp. 7-8.

الاوروبية . ففالزر يـرى ان اعتبار الفلسفة الاسلامية كمرحلة هامة من مراحل الحضارة الغربية يجعل الغرب اكثر وعيا بوحدة تراثه المتاصل من الكتاب المقدس والتراث اليونانـي ويزيدهم معرفة بهذا التـراث فى خط سيره غير المقتطع منذ نهايـة العصـر التقليدى القديم حتـى ايامنا هذه. ومن ثم ينتهي فالزر الى القول بأن الفلسفة الاسلامية ربما امكن اعتبارها كحلقة هامة فى سلسلة التراث الحضارى الغربى (36) .

ورغم ما اشرنا اليه سابقا من ان فالـزر يقف موقفا معارضـا النزعة الاوروبية المركزية ، فانه يجب الوقوف مع رايه هذا فى الفلسفـة الاسلامية بكثير من التحفظ ، ذلك انه ينظر الى التـراث الاوروبى الغربى نظرة لا تخلو من الزهو والاستعلاء . فهو يرى ان الفلسفة الاسلاميـة تمثل مرحلة هامة من مراحل (الحضارة الاوروبيـة الغربية) ويؤكد علـى هذا التعبير الاخير ، فينظر الى هذه الحضارة فى سيرها اللامنقطـع ، ابتداء من العصر اليونانى التقليدى الى غاية العصر الحاضر ؛ بينما كان الاجدر ان يعتبر الفلسفة الاسلامية ، كمرحلة او حلقة هامة فى سلسلة التراث الحضارى الانسانى ، وليس الاوروبى الغربى فقط ، على اعتبار ان هذا التراث الحضارى الانساني يشمل تراث حضارات انسانيـة مختلفة ، تواجدت او تعاقبت على مر العصور . وبذلك يمكن اعتبـار الفلسفة الاسلامية كحلقة هامة فى سلسلة التـراث الفلسفي الانسانـى عموما ، وليس — كما عبر فالـزر — كحلقة فى سلسلة التراث الاوروبى الغربى . ويمكن ان نلتمس تبريرات لموقف فالـزر حين يتكلم على لسان المستشرقين والدارسين المعاصرين فيقول : «اننا بدانا نبتعد تدريجيا عن ذلك الادراك الذى يجعل من العصر الوسيط عصر الظلمات ، ومن جهة ثانية بدانا نقدر تقديرا افضل منجزات الحضارة الرومانية المتاخرة سـواء فى الغرب اللاتينى ، او الشرق اليونانى . ان موقف الغرب اتجاه الحضارة الاسلامية قد تغير ايضا بشكل عميق ، حيث بـدا هذا الموقف يمتاز ميـلا اكثر الى اعتبار الحضارة الاسلامية ككل قائم بذاته ، ولـم يعد المستشرقـون المعاصرون — فى نظره — ينظرون الى الاسلام نظرة متعاليـة كما فعل كثيـر من اسلافهم ، او يتخذوا موقفا متنازلا عندما يعتبرون هذه الحضارة الاجنبية حضـارة امتدت خلال الفترة التى تهم

(36) — المرجع السابق ، ص 8.

الغرب ، من القوقاز والهند حتى جبال البرينس فى الشمال الغربى (37) .

ان فالزر يرى بأن الظهور الاول للفلسفة الاسلامية كان فى القرن التاسع الميلادى ، وهذه الفلسفة لا زالت — فى نظره — مستمرة الى اليوم فى مناطق من العالم الاسلامى والتى لم تنقلب اوضاعها بفعل اثر الفكر الغربى الحديث خلال القرنين التاسع عشر والعشرين (38)، ففالزر يعرض هنا رايا سبق أن اشرنا اليه عند مناقشة تحليله لفلسفة الكندى حين اعتبر هذا الاخير اول فيلسوف عربى منكرا ظهور اى عمل فلسفى خلال العصر الاموى ، ومنكرا بالتالى لتلك المهدات الفلسفية التى سبقت الكندى . ويرى فالزر ان الفلسفة الاسلامية الوسيطة قد كتبت عموما — وليس على سبيل الحصر بالغة العربية ، ويشبهها بالفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط التى كتبت باللاتينية . فهناك بالنسبة للفلسفة الاسلامية مقالات فلسفية منذ عصر ابن سينا كتبت باللغة الفارسية ، كما ان الفلاسفة اليهود قد استعملوا العربية والعبرية . لذلك يفضل فالزر تعبير (فلسفة اسلامية) على تعبير (فلسفة عربية) على اعتبار ان فلسفة العرب (وكذا بعض الشعوب التى تتكلم وتكتب بالعربية) ليست بفلسفة لا ادرية موجهة ضد الدين القائم ، ولا هى بفلسفة انحصرت فى مسائل خاصة اعتبرها قدماء الشكاك وبعض الفلاسفة التحليليين الموضوع الوحيد المشروع للعقول المتفلسفة (39) .

يقول فالزر بالنص : «لقد هدف الفلاسفة المسلمون بوسائل مختلفة ، الى اعطاء عرض عقلانى عن التراث الدينى الذى تأصلوا فيه ، فهم لم يقدموا ثقافة دنيوية ، انهم انصار للفلسفة التوحيدية» (40) .

ان فالزر يصدر هنا حكما عاما على جميع الفلاسفة المسلمين ، ويؤكد ان كل همهم كان هو محاولة اعطاء عرض عقلانى عن تراثهم الدينى ، ومن ثم يذهب الى حد القول بأن هؤلاء لم يقدموا ثقافة دنيوية ، بل كانوا انصارا لما يعرف بالفلسفة الالهية التوحيدية. والواقع انه لا يمكن أن ننكر بأن بعض الفلاسفة المسلمين حاولوا

37) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 8

(38) — نفس المرجع والصفحة .

(39) — نفس المرجع ، ص 10.

(40) — نفس المرجع والصفحة .

أن يوفقوا بين التـراث الفلسفي ومعطيات تراثهم الديني ، وذلك فـي اطـار فلسفي عقلاني . غير انه من الاجحاف ان نحكم بأن كل الفلاسفة المسلمين لم يعطـوا فلسفة وثقافـة دنيويـة ، ان فالـزر هنا يبـدو انـه يتناقض مع ما يؤكـده بخصوص فلسفة الفارابي مثلا . حيث انه اكـد اكثر من مـرة بـان الفارابي كان يضع نصب عينيه هدفا رئيسيا، الا وهو اصلاح نظام الخلافة الاسلامية، وبالتالي اصلاح المجتمع الاسلامي، اليس هذا الهدف في حد ذاته يشكل ــ ان صح التعبير ــ موقفا دنيويا ؟!

ويطرح فالـزر السؤال التالي : كيف ادرك المسلمون الفلسفـة اليونانية ؟ بعد ان يشير الى ان كلمـة (فلسفة) مشتقـة من اللغـة اليونانية يـرى أن عبارة (فلسفـة) ليست مأخوذة عند المسلمين بالمعنى الذي نفهمه عندمـا نتكلم مثلا عن فلسفة هندية او صينية او فرنسية او المانية ، بل ان الامـر يتعلق بالفلسفة اليونانية التقليدية غير منظـور لها في مجملهـا ، بل في واحد من فروعها الاكثر تميزا واهمية . امـا عبارة (يونانيـة) فهي لا تـدل فقط على ان هذه الفلسفة قد كتبت باللغة اليونانية ، بحيث ان المسلميـن الذين اهتموا بها وجب عليهم احـد امريـن : اما تعلم اللغـة اليونانية ، وهذا ما لم يفعله ــ في نظـر فالـزر ــ اغلبيـة الفلاسفة المسلمين ، واما وضع تراجم المؤلفـات والنصوص اليونانية الى اللغة العربية ، وهذا ما حدث على نطـاق واسع . على ان كلمـة (يونانيـة) كما يرى فالزر تعني في ذات الوقت ان هاته الفلسفـة تاخذ مصدرها وتطورها من الدين اليوناني ما قبـل المسيحي ، ومن الموقف اليوناني اتجاه الحياة عموما ، ذلك الموقـف المختلف تمامـا عن مواقف واوضاع حضارات الشرق الاوسط القديمة : فالاعتراف بالقـدرة المطلقة للالوهية وخضوع الانسان المطلق امام العالم الالهي كانت ــ حسب فالـزر ــ من الامور المؤكدة في حضارات الشرق الاوسط . اما اليونانيون فيؤمنون بقـدرة واحدة هي قدرة العقـل الانساني ، نعم ، كما يرى فالـزر ، يرفضون كل معرفة مزعومة خارقة للطبيعة . «لقد اعتقـد هيبوقراط (احد الاطباء اليونان) انه من الممكن كشف الاسباب الحقيقية للامراض ، ومن الباطل أن نجعل المسـؤول عنها قـدرة الاهيـة مطلقـة» (41) .

41) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique pp. 10-11.

ان فالــزر يبدو هنا وكأنه يضع العقلية العربية والاسلامية عموما فى مقابل العقلية اليونانية ، فبينما الاولى ترنــو — فى نظره — الــى الخضوع للقــدرة الالهية المطلقة نجد الثانية تعتز بايمانها بقدرة العقل كمصدر وحيد للمعرفة ، وترفض من ثــم اى معرفة خارقة مزعومة ، وحتى وان سلمنا مع فالــزر بأن المظهر العام لحضارات الشرق الاوسط هو الاعتراف والتسليم بالقــدرة الالهية المطلقة ، وخضوع الانســـان للعــالم الالهى فهل هذا فى حــد ذاته يعد عــائقا يمنع الانســان من ممارسة اى نشاط عقلى فلسفى ؟ حتى وان سلمنــا من جهة أخــرى باحترام اليونان العقل الانسانى كمصدر للمعرفة ، فهل احترم الفلاسفة اليونــان حدود قدرات هذا العقل ، ام انهم تجاوزوا تلك الحدود بجعل هذه القــدرة تدعى معرفة ما وراء المشاهد والمحسوس وبالتالى معرفة (عالم المثــل المفارق لعالم الواقــع) . فهل صحيح اذن ان الفلاسفــة اليونــان — كما يرى فالــزر — رفضوا كل معرفة مزعومة خارقــة للطبيعة . فهو يستند فى موقفه هذا الى موقــف أحد الاطباء اليونــان وهو هيبــوقراط (حين رأى انه فى الامكان كشف الاسباب الحقيقيــة والطبيعية للمرض ، ومن ثم انكــر ان يكون المسؤول عنها قوى غيبية). ففالــزر يستشهد بموقف هذا الطبيب ويعممه على مواقف جميع الفلاسفة اليونــان !

ويطرح فالــزر السؤال التالى : فى ماذا تكمن هذه الفلسفـــة اليونانية التى حــاول المسلمون استيعابها ؟

ان هذه الفلسفة — فى نظره — عبارة عن خلاصة ، او مختصــر تعليمى للمدارس الفلسفية اليونانية للامبراطورية الرومانية المتأخــرة . ذلك المختصــر الذى وضع بعد افلوطين ، وخاصة من طرف تلميــذه الشارح فورفوريوس ومن طرف آخرين فى بداية القرن الرابع الميلادى ، وقد استمر تدريســه بطريقة او باخرى فى المدن ذات الاصل اليونانى ، فى الشــرق الاوسـط ، والتى سقطت منذ القرن السابع (الميلادى) تحــت السيطرة الاسلامية . وقد كانت هذه الخلاصة معتمدة اساسا علــى مؤلفات افلاطــون وارسطــو (42) .

ان فالــزر يؤكد دائمــا على ان تلك المؤلفــات اليونانية قــد

(42) — نفس المرجــع ، ص 11.

فهمت من طرف المسلمين كما فهمها شراح المدرسة الافلاطونية الحديثة ، حيث كان من المسلم به عموما — حسب فالـــزر — فى هذه المدارس ان آراء كل من افلاطـــون وارسطو قد كانت اما متطابقة او يكمل بعضها البعض الآخـــر . وكما يرى فالـــزر فان الامر لا يتعلق بفلسفة انتقائية تفتقـــد القوة — كما قيل احيانا — بل يتعلق الامـــر بمزيج حقيقـــى لعناصر عديـــدة ذات مصادر مختلفة (43). ويجمل القول ان الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب هى بالدرجة الاولى علم اللاهوت الطبيعى ، وقد اخذها المسلمون وفق التطور الذى اتبعه ؛ اى منذ اصولها الايونية الى غاية «قوانين» افلاطون و «ميتافيزيقا» ارسطو ، ثم عرفت هـــذه الفلسفة شكلها النهائي ، فى تعاليم المدارس اليونانية المتأخـــرة (44) . غير ان هذه الفلسفة وان كانت مدعومة بواسطة لاهوت طبيعى ، ونظرية ميتافيزيقية عامة عن الوجود ، فهى ليست متحصرة فى هذا المجال وحده بل هى تشمل كذلك المنطق الصورى ، ومجادلات حول طبيعة الخطا ، والبراهين الجدلية الخالصة ، والبلاغة ، كما تشمل ايضا العلـــــوم الطبيعية اى المبادىء الاساسية للفيزيـــاء والفلك وعلم الارصاد وعلم الاحياء وعلم النفـــس ، وكذا علم الاخلاق والسياسة . انها اذن — كما يرى فالزر — تكاد تكون فلسفة موسوعية تهتم بكل ما يستحق ان يعرف.

ويؤكد فالـــزر ان هذه الفلسفة قد درست فى مجموعة من الكتب ، وهذه الكتب تشمل اما المؤلفات الاصلية لافلاطون وارسطو ؛ وكـــذا الشروح والتعليقات حول هذه المؤلفات ، واما المؤلفات الاصلية المماثلة الصادرة عن الفلاسفة اليونان المتأخرين ، يقول فالـــزر :

«ان هذه المؤلفـــات اليونانية ابعد ان تكون معروفة الا فى مجموعها، فبعضها لا يمكن معرفته الا بفضل المؤلفات المنسوخة من طرف العـــرب الذيـــن استخدموها فى شكل تراجـــم . فهذه المجموعة من الكتـــب والمختصرات الفلسفية ، كانـــت قد ترجمت الى العربية خلال القرنيـــن الاولين من الخلافة العباسية ، اى بين سنتى 800 و 1000 م وهذه التراجـــم صحيحـــة بشكـــل عـــام» (45) .

(43) — نفـــس المرجـــع الســـابـــق ، نفس الصفحـــة .
(44) — نفـــس المرجـــع ، ص 12.
(45) — نفـــس المرجـــع ، ص 12 — 13 .

ان فالــزر يعترف هنا بقيمة الدور الذى لعبه العرب فى نقــل التراث اليونانــى الى العربية ، بل انه يذهب صراحة الى حد القول بأن مؤلفــات الفلاسفة اليونان المتأخرين لم تصل الى الغرب اللاتينــى الا بفضل الترجمات العربية لتلك المؤلفات ، ثم يصدر حكمه على مدى صحة تلــك الترجمات ، فيرى انها ترجمات جيــدة ويستند فى تقنيه ذاك الى ان المترجمين العرب والمسلمين قد تمكنوا من الالتقاء ببعض المثقفيــن اليونانيين فى بعــض مدن مصر وسوريا وغيرهما ، اذ انهم قد افــادوا كثيرا فى تلك الفرص ، حيث ان عدداً من النصوص الفلسفية اليونانية ، كالنصوص الخاصة بالطب والرياضيات والجغرافية كانت قد ترجمت ، بل ان بعضها قد ترجــم عدة مرات .

يقول فالزر : «ان ما استطاع الغرب اللاتينى الاروبى معرفته مــن هذه النصوص اليونانية قبل سنة 1200 م ليس ذا بال ، يعد تقريبــا لا شيء اذا ما قــورن بخزانة الترجمات اليونانية التى استطاع العــرب تنظيمها» (46) . وكما يــرى فالــزر ، فخلال هذا العصر ، نــرى ان التــراث اليونانى المركز منذ ذلك العصر حــول القسطنطينية قد امتــد حتى القرن الخامس عشر ، غير ان عدداً من النصوص التى قراها العرب فى شكل ترجمــات لم يعد نسخها مــرة اخرى خلال العصور البزنطيــة الاخيرة ، وقد بقيت تلك النصوص بفضل الترجمات العربية ، او العربية اللاتينية ، او العربية العبرية ، ويعبر فالــزر عن رأيه فى الترجمــات العربية فيقول : «... ولا يوجد شيء مماثل فى الاهمية ، ولا فى العمق للترجمات العربية من اليونانية» ويمكن أن نستنتج من كلام فالــزر ان حركة الترجمة التى باشرها العرب والمسلمون فى العصر الوسيط كانت ذات فــائدة مزدوجة : فهى من جهة قد نقلت التراث اليــونانــى المتاخــر الى الغرب ، ومن جهة ثانية ، صانت وحفظت نصوصا يونانية افتقدها الغرب اللاتينى فى ذلك العصر وفى هذا الصدد يقــول فــالزر صراحة : «وبذلك فنحن فى الغالــب مدينون العرب لاستعادتهم وصيانتهم النصوص اليونانيــة المفقودة» (47) .

ورغم هذه الاعترافات الصريحة من طرف فالــزر بما قام به العرب

(46) — نفس المرجــع ، ص 13.
(47) — نفــس المرجــع والصفحــة .

والمسلمون من دور هــام بنقلهم التراث اليونانى الى العربية ، وبالتالى صيانتهم لجــزء هام من ذلــك التراث ، ونقله فيما بعد الى الغرب ، اقول رغم ذلــك كله يجب الا نتساق مع ما ترمى اليه تلــك الاعترافات من مرامى خطيرة . ذلك ان فالــزر ينظر الى ذلك الــدور الهام الــذى قام به العــرب والمسلمون (نظــرة خاصة) تنتهى به الى الاقــرار بــأن حركة الترجمــة فى العصر الوسيط تعد العامــل الحاسم فى نشــأة الفلسفة العربية الاسلامية ! يتساءل فالــزر : لماذا يجب ان نعيـــر انتباهنا الى الترجمات العربية للنصوص الفلسفيــة اليونانية ، والــى مختلف مــدارس المترجمين ؛ عندما نعمــد الى دراسة نشأة الفلسفــة الاسلاميــة وتقدير قيمتها النهائيــة ؟

يجيب فالــزر عن هذا التساؤل الغريب ، الذى لا يخلو من تعسف، فيــرى ان الفلسفة العربية -او بالاحرى الفلسفــة الاسلامية المكتوبــة بالعربية ليست بمرحلة طبيعية جديدة من تاريخ الادب العربى ، كما كان عليــه الامــر بالنسبة للظهور الاول للفلسفة اليونانية الكلاسيكية فــى اليونــان ، ان نشــأة الفلسفة الاسلاميــة كانت نتيجة لظروف تاريخية خاصــة : فهناك الفتــح الاسلامى لمناطق ثقافية اكثــر تقدمــا فى الامبراطورية الرومانيــة فى الشرق ، ثم من جهة اخرى هناك الوضــع السياسى والدينى الذى شهده القرن الاول للخلافة العباسـية. ان الامر يتعلق — فى نظر فالزر — باستيراد تــراث اجنبى . فالفلسفة الاسلامية قد كانت ملزمــة بان تصارع حتى تنــزع حق الاعتراف لها بالوجود ، رغم انها قد حظيت ، خلال فتــرة من الزمن ، بالدعم الرسمى للدولــة، ثم ان الفلسفة اليونانية — فى نظره — لم تكن مفروضة على المسلمين، بل ان الترجمات قد بوشرت لان المسلمين قد قــرروا عن طواعية ادخال تــراث اجنبى الى التــراث العربى (48) . ان الفلاسفــة المسلمين ، كمــا يرى فالــزر ، قد اعتبروا الفلسفة اليونانيــة كعنصر يجمع كنوز الحقيقــة الشاملة ، بل كنوع من كتاب دنيوى مقدس . ودون ان يباشر المسلمون انفسهم تعلم اللغة اليونانية ، كانــوا — فى نظره — (الاكثر ميلا ورغبــة) فى مباشــرة الترجمة على اكبــر صعيد . ومن هنا ينتهــى فالــزر الى ادعاء خطير يرى ان الفلسفة الاسلامية مقتبسة ومستمــدة

(48) — انظر فصل (الترجمات العربية للمؤلفــات الفلسفية اليونانية) نفس المرجــع الســابق ص 21.

من تلك الترجمات (49) وهذا الراى الخطير يتضمن شيئا اخطر الا وهو اعتبـار العقلية العربية ذات طبيعة خاصة ، مختلفة عـن العقليـة اليونـانية . ولكى يزكى فـالزر أدعـاءه هذا يستنـد الى بعض مـا يعتبـره (وقائع تاريخية) تؤكـد وجهة نظره التى تؤكـد ذلك الاختلاف الجوهرى بين العقليتين : فهو يرى أن قدمـاء الرومان عند اتصالهـم بالحضارة اليونانية فى القـرن الثالث ق. م. وبعده سلكوا مسلكا مخالفا تماما عما فعله العـرب ، فالرومـان انفسهم قد تعلموا اليونانية ، ولم يعتمدوا على المترجمين ، وقد ظل المثقفون الرومان مزدوجى الثقافة الى غايـة القرن الثانى الميلادى وبعـده ، به ان الامبراطور الرومانى مـارك أوريـل MARC AURELE قد كتب مؤلفه النفسى الشهير بلغـة يونانيـة جيدة ، كما ان كاليان GALIEN وافلوطين قد درسا فى رومـا باللغـة اليونانيـة ، ونفس الشيء حـدث بالنسبة للغربيين منذ عصر النهضة الايطالية ، فقد كلفوا انفسهم — ولا زالـوا — عنـاء قـراءة الفلاسفـة اليونـان فى النص اليونانى الاصلى . اما العرب فهم — فى نظـر فالـزر — لم يفعلوا شيئا من ذلك ، بـل باشروا ترجمة اكثـر ما يمكن من النصوص الفلسفيـة والعلمية الشيء الذى لم تفعلـه اى امة من قبـل . ثم ان قدماء اليونـان لم يعيروا — فى نظره — اية اهمية للترجمات حيث لا توجد اى ترجمـة يونانية لنصوص مصرية او فارسية رغـم العلاقات الوثيقة التى كانت تجمع بين حضارات الشرق الاوسـط القديم واليونان ، فلم يترجم اى مؤلف لاتينى الى اليونانية قبل نهايـة العصر الوسيط . اما ترجمة التوراة الى اليونانية فقد كانت تمثل فـى نظـر فالـزر ، حدثا استثنائيا فريدا . وهي فضلا عن ذلك قد بوشرت من اجل اليهـود المصريين الذين لم يكونـوا يستطيعون فهم الكتـب المقدسـة بلغتهـا العبرية الاصليـة (50) !

ولم يتغير هذا الوضع فى الغرب اللاتينى ، الا عندما انحطت تماما المعرفة باللغـة اليونانية ، خلال القرنين الرابع والخامس (م) حيث يمكن الحديث عن مترجمين لامعين امثال ماريوس فيكتور ينوس Marius Victorinus الرابع وبويس Boèce فى بداية القرن السادس ، ورغم هذا الاعتراف الصريح من طرف فالزر ، فانه يرى أن ترجماتهم لم تغط الا حقلا محدودا

(49) — نفس المرجع ، ص 22 .
(50) — نفس المرجع والصفحة .

حيث ان اولئك المترجمين لم يكونوا — فى نظره — سوى نماذج منعزلة لم يخلفهـا احـد من بعـد (51) .

وهكذا ينتهى فالـزر الى القول بأن موقف المسلمين لم يستطع ان يكون هو نفس موقف المسيحيين تجاه الفلسفة اليونانية : فالقـرآن العربى والتراث الفلسفى اليونانى شيئان مختلفان مبتعد أحدهما عـن الآخر . فامكانية الوفاق بين الفلسفة والاسلام ، لم تكن واضحة اطلاقا فى البداية ، هذا فى الوقت الذى تجـد فيه الصلة موجودة بين الفلسفة الوثنيـة والتوراة منذ زمـن اللاهوتيين اليونان فى العصر الباطريستيقى، حتى قبل ان تباشر اى ترجمة الى اللغة السوريانية . وهكذا نخلص الى ان فالـزر يـود من خلال سرده لكل تلك (الوثائـع) ان يثبـت فـى النهايـة بأن اهتمـام العرب بحركة الترجمة ، وقيامهم بذلك الـدور العام فى نقل التـراث اليونانى الى العربية ، لم تكن تمليـه احتياجات اجتماعية وثقافية تهـدف الى الاطلاع على معارف الفكر الانسانى فى ذلك العصـر ، وانما كان ذلك ايضـا تعبيرا عن (عقلية) ذات طبيعة خاصة تختلـف عن العقليـة اليونانية وبالتالى فهى تختلف عن العقلية المسيحية والغربيـة عمومـا .

اعتقد أننا قد اصبحنا — فى حدود هذا المقال — على بينة من موقف فالـزر الخاص من الفلسفة الاسلامية ؛ وحتى نكون فى الختام فكـرة عامة عن هذا الموقف يمكن ان نجمله فى العبـارات التالية :

ان الفلسفة الاسلامية مرحلة من المراحل الهامة التى لا يمكـن تجاوزها واهمالها فى تاريخ الحضارة الاوروبية العربية ، وهى تـراث قائم بذاته يتميز عن تـراث الكثير من الامم ، حيث ان التراث الاسلامى تكمن قاعدته فى مزيـج من الاديـان ، اليهودية والمسيحية والاسلام . والفلاسفة المسلمون قد هدفوا الى اعطاء عـرض عقلانى من تراثهـم الدينـى ، فهم لم يقدموا فلسفة دنيويـة ، بل هم — على حد تعبيـر فالـزر — انصار لفلسفة التوحيد . اما بخصوص استجابة الفلاسفة المسلمين للفلسفـة اليونانية ، فان فالـزر يرى بأن هؤلاء لم ينبهروا بكل جوانب تلك الفلسفة ، بل أخذ باهتمامهم جانب خاص منهـا يعـد اكثـر تميـزا عن غيره ، وهذا الجانـب هو (علم اللاهوت الطبيعـى)

(51) — المرجع السابـق ، ص 23.

الذى تبنوه بعد ان تلقوه من اليونان ، ثم نقلوه الى التراث الاسلامى للفقهاء التقليديين . كما استفاد منه ايضا اصحاب اللاهوت النظرى المعروفين باسم (المعتزلة) . ان الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب عبارة عن خلاصة لتعاليم المدارس اليونانية المتاخرة . وقد اخذها المسلمون وفق المسار الذى عرفته ابتداء من اسونها الايونية الى غاية «قوانين» افلاطون و «ميتافيزيقا» ارسطو الى ان عرفت مظهرها النهائى لدى المدارس اليونانية المتاخرة .

ما الذى يمكن استخلاصه اذن من موقف هذا المستشرق المعاصر من الفلسفة العربية الاسلامية ؟

اعتقد ان القارىء لدراسة فالزر عن الفلسفة الاسلامية يستنتج وجود ناظم مشترك تتمحور حوله جميع القضايا والآراء التى عبر عنها سواء فيما يخص تحليله الفلسفى الكندى والفارابى ، او بالنسبة لموقفه فى هذه الفلسفة بشكل عام . هذا الناظم يتجلى فيما يلى :

ان المدارس اليونانية المتاخرة ، المتمثلة فى الافلاطونية المحدثة ، وبالتالى فى شروح تلك المدارس الفلسفية اليونانية ، كشروح بروكليس وفورفوريوس وغيرهما ، هى التى شكلت مواقف الفلاسفة المسلمين : فالكندى مثلا حين حاول البرهنة فلسفيا على خلق العالم من عدم بفعل قدرة الاهية مطلقة قد وقف — فى نظر فالزر — موقفا يميزه عن مواقف الفلاسفة اليونان ، بل وعن الفلاسفة المسلمين اللاحقين ايضا ، غير ان فالزر — وهذا ما يهمنا بهذا الصدد — يؤكد ان موقف الكندى هذا سبق ان عبر عنه من طرف فيلسوف مسيحى اسكندرى يدعى يحيى النحوى ، حيث ان هذا الاخير كثيرا ما كان يعارض افكار كل من افلاطون وارسطو حين تتعارض مع مبادىء الدين المسيحى ، وبذلك يؤكد فالزر بان الكندى قد استخدم نفس ادلة ذلك الفيلسوف المسيحى ليبرهن على نظرية (الخلق من عدم). ولناخذ بهذا مثال الفارابى ايضا :

ان فالزر يؤكد على انه فيلسوف تميز بشخصية فكرية مستقلة ، مستدلا على ذلك بموقفين ، موقفه من العلة الاولى ، وموقفه من بعض الاسماء الالهية ؛ الا انه كما رأينا فى السابق يرد الموقف الى الافلاطونية المحدثة (المسيحية) ؛ ويرجع بالنسبة للموقف الثانى — وجود

سلف (مسيحي) الفارابي فسر التصورات المسيحية بنفس الطريقة التي فسر بها الفارابي الاسماء الالهية الاسلامية (52) .

نخلص من كل ما تقدم الى نتيجة هامة بخصوص موقف المستشرق فالزر من الفلسفة الاسلامية تضاف الى ذلك الناظم المشترك الذي اشرنا اليه آنفا ، بل ربما كانت هذه النتيجة الاخيرة جزء لا يمكن فصله من ذلك الناظم . هذه النتيجة التي نستخلصها من موقف فالزر هي ان الفلسفة المسيحية التي تمثلت في المدارس اليونانية المتأخرة لدى كل من يحيى النحوي والقديس دونيس ، وكذا (السلف المسيحي) المفترض من طرف فالزر . هذه الفلسفة المسيحية هي التي باورت مواقف الفلاسفة المسلمين بما فيهم الكندي والفارابي وغيرهما . وهكذا نخلص الى ان فالزر يود اقناع القارىء بأن المدارس الافلاطونية المحدثة التي عرفتها الامبراطورية الرومانية ، وبالتالي فان تلك الفلسفة المسيحية التي انضوت تحت لواء المدارس اليونانية المتأخرة ، قد كان لها الفضل الكبير والدور الحاسم في بلورة الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط . ان رؤية فالزر العامة للفلسفة الاسلامية لاتخلو في الحقيقة من مواقف ايجابية ، وقد انصفنا فالزر ببسطنا لتلك الايجابيات التي تميز موقفه والتي من اهمها وعيه بالجو الخاص الذي تميزت به الفلسفة الاسلامية ، وتأكيده بالتالي على ان الفلاسفة المسلمين — وان انطلقوا في نظره من الفلسفة اليونانية — فهم قد ظلوا امناء لعصرهم ، حيث انهم قد استجابوا بشكل واضح للمشاكل التي طرحت في عصرهم . ثم تأكيده على ان الفلاسفة المسلمين لم ينبهروا بمجمل الفلسفة اليونانية ، بل ان هناك جوانب معينة اخذت باهتمامهم اكثر من غيرها ، مما جعلهم يقفون مواقف متميزة واصيلة ، بل ومعارضته تماما لمبادىء الفلسفة اليونانية (كموقف الكندي من نظرية خلق العالم) الا ان فالزر رغم كل ذلك فان السلبيات العديدة لموقفه تكاد تطغى على تلك الايجابيات،

(52) — نذكر الكندي والفارابي هنا كمثالين فقط للاستشهاد بهما من جوهر موقف فالزر في الفلسفة الاسلامية بشكل عام ، واكتفيت هنا بالاشارة فقط الى ان فالزر رغم اعترافه بأصالة مواقفهما ، فهو يرجع في النهاية موقف كل منهما الى سلف (مسيحي) وقف نفس الموقف . وهنا يكمن جوهر موقف فالزر حيث يرى بأن (الفلسفة المسيحية) هي التي شكلت وبلورت الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط .

فهو — كما رأينا — يسقط في ادعاءات خطيرة ستنتهي به الى الاقرار بأن نشأة الفلسفة الاسلامية ترجع الى عامل واحد ووحيد هو حركة الترجمة التي باشرها العرب والمسلمون للمؤلفات والنصوص اليونانية في العصر الوسيط ، مهملا أو متجاهلا كل العوامل الذاتية الحاسمة التي ساهمت الى جانب عوامل موضوعية اخرى في تلك النشأة . ففالزر برده نشأة الفلسفة الاسلامية الى اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية ينفي نفيا صريحا أصالة هذه الفلسفة . بل ان الامر عنده لم يقف عند هذا الحد ، وانما يذهب ابعد من ذلك حين يرى بأن العرب بميلهم ورغبتهم في مباشرة ترجمة النصوص اليونانية كانوا بذلك يعبرون عن عقلية ذات طبيعة خاصة مختلفة عن العقلية اليونانية ، وبالتالي عن العقلية المسيحية والغربية عموما . وهكذا نستنتج في الختام بأن فالزر رغم بعض مواقفه العلمية النزيهة والايجابية من الفلسفة الاسلامية تلك المواقف التي تميزه — الى حد ما — من مواقف اسلافه التقليديين ، رغم ذلك كله ، فهو كذلك كمستشرق غربي لم يسلم — كما يبدو — من بعض رواسب الاستشراق التقليدي (53) وبالتالي من بعض المظاهر التي يمكن اعتبارها مظاهر مرضية عانت منها حركة الاستشراق ، ولا تزال ، ومن بين تلك المظاهر — كما نلمس ذلك لدى فالزر — تلك الكبرياء المرضي ، أو ما يمكن تسميته ب (عقدة التفوق الغربي) فهذه العقدة أو تلك الكبرياء شيء تجاوزه الزمن وتجاوزه التاريخ ، ولم يعد هناك اي مبرر لاثارته من جديد ، اللهم الا اذا كان ذلك امتدادا بشكل او بآخر لتلك النزعة العرقية التي عرفها (الاستشراق التقليدي) !

(53) — رغم اعتراف باحث عربي معاصر بأهمية دراسات فالزر من الفلسفة الاسلامية وتنويهه ببعض ايجابياتها فانه يؤكد بأن « دراسة فالزر هذه ينطلق بجملتها من مواقف مثالية وبرجوازية ، لذا نجد فيها بعض المآخذ المنهجية ، منها : انه رغم صحة معارضته أن يكون (تعطش الخلفاء الشخصي للعلم) هو سبب الاقبال على ترجمة المعارف الاجنبية ، لم يستطع أن يستنتج السبب الحقيقي (حاجات التطور الاجتماعي الى تطور المعارف العلمية)، بل اكتفى بالقول أن السبب « ليس واضحا ». ومنها ايضا : ارجاعه اختلاف « الفلاسفة العرب » من حيث علاقة كل منهم بالافلاطونية المحدثة أو بالارسطية ، الى (المزاج الشخصي) دون اخذه بالحسبان الظروف العملية التي اقتضت هذا الاختلاف ». حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية — موقف المستشرقين من التراث العربي الاسلامي . ص 135 — 136.

انه رغم كل ما يحمله اقطاب حركة الاستشراق المعاصر من نبذهم لكثير من معتقدات اسلافهم التي انطلقت من نزعات متعصبة للجنس او الدين ، رغم كل هذه الادعاءات يجب الا نضع حدا فاصلا بين ما يسمى (بالاستشراق التقليدي) و (الاستشراق المعاصر) ، ذلك ان الوقائع تدل انه لا زالت هناك اكثر من رابطة تربط بين الاجداد والاحفاد . ولسنا هنا بصدد دراسة تاريخ حركة الاستشراق ، وانما اكاد اجزم بأن جوهر هذه الحركة لم يتغير ، فاذا امسك المرء اليوم اى دراسة استشراقية غربية سواء كانت «تقليدية» او «معاصرة» فسيجد ان هناك قاسما مشتركا يجمعها وهو ما يمكن ان نطلق عليه (دونية الشرق) : (فالمستشرق او المستعرب (54) لازال يعتبر الشرق كـ «موضوع» للدراسة مثل اى شيء آخر سواء كان (موضوعا) او (شيئا) ، وهذا الشيء او الموضوع عبارة عن شيء سلبي غير مساهم ، غير موهوب بذاتية تاريخية ، وبالتالي فهو ليس شيئا فعالا متحكما في ذاته مستقل عن غيره ... انه في النهاية كائن مستلب فلسفيا ، اى انه شيء آخر غير ذاته بالنسبة الى نفسه ، فهو شيء يوضع ، ويفهم ، ويعين ، ويتصرف فيه من طرف غيره (55)». ولا زال الاستشراق (56) من جهة اخرى يعتبر الماضي بمثابة الحقل المفضل لدراسته ، معتبرا أن الفترات الذهبية الزاهرة لبلدان الشرق تنتمي الى الماضي ؛ وبالتالي التسليم بان انحطاطها كان شيئا حتميا . ثم ان هذا الماضي يدرس في

(54 – لتمييز النسبي هنا واضح بين حركة الاستشراق والاستعراب ، فهذه الاخيرة ، التي تكون احد اقسام الاولى ، تبقى محتفظة بشخصية مستقلة نسبيا ، اذ ليس كل مستشرق مستعربا وان كان العكس صحيحا ، فالعلاقة بينهما قائمة ووثيقة ، حيث تجمع بينهما العوامل الموضوعية التي ادت الى نشوئها وتحولهما الى جزء اساسي من الاستراتيجية الثقافية النسبية للبلدان الاستعمارية تجاه منطقة الشرق والوطن العربي منها على نحو خاص .
طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ج1 (المركزية الاوربية وقضايا الاستشراق) ص 193 .

55) - Abdel Malek (A) : La dialectique sociale - Seuil - Paris 1972 p. 85.

(56) – يضيف طيب تيزيني الحركات الاستشراقية الى ثلاث اتجاهات رئيسية : الاول : بورجوازي استعماري عنصري ، والثاني بورجوازي انساني مستنير ، والثالث اشتراكي ماركسي . (من التراث الى الثورة) الجزء (1) ، ص 211 .

جوانبه الثقافية والفكرية ، كالدين واللغة في انفصال عن التطور الاجتماعي (57) .

ان دراسة التراث العربي الاسلامي بشتى جوانبه دراسة علمية اصبح من اوجب واجبات المثقف العربي المعاصر ، وانه لمما يبعث على التفاؤل ما اصبح اليوم يلوح في الافق من بوادر نشوء وتبلور نشأة واعية من المثقفين العرب ، تأخذ باتجاه علمي واضح في دراستها لتراث العربي الاسلامي ، ولعل الاستشراق الغربي المعاصر بدأ يشعر فعلا بهذا الخطر الذي بدأ يداهمه ، وبالتالي بقرب افلات زمام المبادرة منه ، ولعل اول رد فعل لهذا الواقع الجديد الذي بدأ يفرض نفسه ، هو ما اصبح يعلنه المستشرقون انفسهم عن نهاية حركة الاستشراق ، فقد اعلن مؤتمر الاستشراق التاسع والعشرون الذي عقد سنة 1975 على انه تقرر ان يطلق على المؤتمرات الموالية اسم (مؤتمر العلوم الانسانية) ، وكان المستشرق الفرنسي جاك بيرك قد عبر خلال انعقاد المؤتمر المذكور عما اسماه ب (انتهاء زمن الاستشراق) . وقد وضعت جريدة (العالم) LE MONDE الفرنسية هذا التحول بانه (موت الاستشراق) !

والسؤال الملح الآن هو : هل تحول الاستشراق الغربي اليوم الى ميدان العلوم الانسانية يعني بالفعل انتهاء للاستشراق ، ام ان هذا الاخير يغير من قناعه ليدخل مرحلة جديدة قد تكون اخطر من سابقاتها ؟

فاس : العماري جواد

حرر في نونبر / دجنبر 1980

---

57) - Abdel Malek (A) : La dialectique sociale p. 86.